

O acesso a outrem como *si* no seu *aí*

ANTÓNIO DE CASTRO CAEIRO

Universidade Nova de Lisboa

Einen vergänglichen Tag lebt ich und wuchs mit den Meinen,
Eins ums andere schon schläft mir und fliehet dahin.
Doch ihr Schlafenden wacht am Herzen mir, in verwandter
Seele ruhet von euch mir das entfliehende Bild.
Und lebendiger lebt ihr dort, wo des göttlichen Geistes
Freude die Alternden all, alle die Toten verjüngt.

HÖLDERLIN, *Die Entschlafenen*

Vivi um dia a acabar e cresci entre os meus,
Um dorme-me já após o outro e escapa-se-me para aí.
Porém, vós que estais adormecidos acordai-me no coração, é que apenas numa
Alma aparentada se me descansa a mim a vossa imagem fugidia.
E mais vivos viveis aí, onde a alegria do espírito divino
Rejuvenesce todos os que envelhecem e todos os mortos sem excepção.

HÖLDERLIN, *Os adormecidos*

Este texto é uma elaboração concreta da pergunta pelo sentido do ser do outro como possibilidade de abertura compreensiva à pergunta pelo sentido do ser em geral. Inscreve-se num projecto de investigação que o au-

tor viu configurado pelo seu professor, Mário Jorge de Almeida Carvalho, há já vinte anos, na sua Tese de Mestrado: *A Fenomenologia do “1º Heidegger” e o Problema Ontológico, 1ª Parte: Prolegómenos – O Projecto da Filosofia como Redução da Positividade*.

Aí se definem três etapas fundamentais da realização do projecto existencial de compreensão fundamental enquanto filosofar:

Em primeiro lugar, “(...) o reconhecimento da filosofia como FENOMENOLOGIA, como redução da POSITIVIDADE; [em segundo,] a descoberta e o levantamento do fenómeno do DASEIN como campo a que conduz esse empreendimento (...)”. Enfim, “(...) a redescoberta e transfiguração desse fenómeno do ‘Dasein’ pelo seu apuramento como TEMPO: a CRONOLOGIA FENOMENOLÓGICA, a repetição da ANALÍTICA COMO CRONOLOGIA”. (p. 50)

A conjuração da disposição do tempo como hipótese interpretativa funda uma nova fenomenologia, *a fenomenologia*. É esta a bateria operacional de destruição sistemática e maciça do aí específico e *universal* em que desde sempre já cada um de nós se encontra; ela é, assim, *condicio sine qua non* da possibilidade eventual de reconstrução, reconstituição e restituição do sentido para um si aí.

Introdução

O horizonte de acontecimento dos outros é fundamentalmente constitutivo do AÍ do SER O AÍ, DASEIN, aquele ente que desde sempre nós de cada vez somos no cuidar de nós a ser no nosso a ser e por ser. Não é, por isso, um horizonte avulso interpretado pela analítica existencial temporal do Dasein. É, antes, estruturante do nosso ser enquanto o ACESSOⁱ ao AÍ *em*ⁱⁱ que de cada vez somos a existir. O seu reconhecimento e identificação,

ⁱ Enquanto aproximação, abertura e entrada no mundo, enquanto aproximação a si e a outros SIS ou afastamento, fechamento e saída do mundo, de si e dos outros.

ⁱⁱ O próprio mundo corresponde a qualquer coisa que é experimentada como estar nele. Este estar no mundo (estar ido ao mundo) é diferente de estar a ver o mundo. Na verdade é ir a... A maneira como estamos no mundo não é apenas um olhar para algo. Este ir a... implica uma transitividade que filtra e constitui os conteúdos a que nós temos que ir. É como se houvesse algo a que estivéssemos sempre entregues, a que tivéssemos sempre que ir, de que tivéssemos sempre que tratar. A facticidade significa que não estou perante um facto bruto, o que constitui o acesso *a* esse projecto que me vincula a uma necessidade. Preciso de..., logo sou obrigado a preocupar-me com... (comigo, com as minhas coisas). Esta preocupação ou despreocupação corresponde a algo, não como uma reflexão, mas como um ponto de vista preocupado ou despreocupado. Neste ponto de vista o vivido é vivido como algo do mundo e não como um mero objecto.

através do seu isolamento, não o podem, portanto, abstrair e alienar de nós, como se se tratasse de um campo de investigação a par de outros, quer no âmbito restrito da filosofia quer em áreas de investigação auxiliares ligadas às restantes ciências humanas. Visa-se, assim, compreender as múltiplas maneiras de os outros serem connosco e, portanto, abrir às diversas maneiras de se dizer o outro. Para o efeito concentrar-nos-emos primeiro em *Ser e Tempo*, onde o outro como horizonte é analisado e interpretado, quase que apenas para ser posto como problema e ser levantada a sua questão. Depois ensaiaremos uma radicalização deste horizonte através da sua eclosão explícita como atmosfera, cadência, vibração e onda disposicionais a partir de outras estâncias posteriores no caminho do pensamento de Martin Heidegger (a saber, a partir de GA 9: *Was ist Metaphysik?* e de GA 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*). Também aqui ainda se anda à procura do outro na especificidade do seu acontecer a alagar (e a alastrar por) toda a nossa existência, mas já interpelado na peculiaridade do nosso acesso à dimensão em que ele verdadeiramente pode ser.

Procederemos metodologicamente, seguindo o programa projectado em *SuZ*, por destruição fenomenológica e desformalização concreta. Ter-se-á para o efeito de identificar, em primeiro lugar, as formas impróprias, não conformes ao *ser o aí* ("*nicht daseinsmäßige*"), de acesso ao outro. Depois, isolar a especificidade existencial de lhe acedermos na *solicitude inautêntica e autêntica* como duas modalidades estruturantes da verdade da maneira de sermos aí uns com os outros. A terceira e última parte do texto apresentará uma possibilidade de interpretação da compreensão do outro a partir da disposição fundamental da tristeza simples do luto por eles, baseada num amor que os possa libertar para o sentido do seu ser como cuidado. Apenas a libertação do outro para si o fará e deixará ser. Corresponde, por isso, à demanda constante pela restituição à dimensão em que verdadeira e autenticamente os outros podem ser reconhecidos como susceptíveis do AÍ e, assim, de se apropriarem do seu próprio SI. Reconhecer o outro como susceptível de um SI é concomitante com o reconhecimento do próprio SI como um AÍ.

É no §26 de *SuZ*: "O ser o aí com os outros e o ser-com quotidiano" ("*Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein*") que o tema começa por ser explicitamente investigado, integrado no *Quarto Capítulo* da

Primeira Secção: “O ser-em-o-mundo como ser com e ser si. O ‘se’, que é toda a gente e ninguém” (“*Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das ‘Man’*”). O horizonte analítico é o *Mit*, o *CONCOMITANTEMENTE COM*, o *JUNTO DE*, que tem estado desde sempre atematicamente implicado nas análises do In-Sein (do ser o *em*), desenvolvidas nos capítulos anteriores. A estratégia analíticaⁱⁱⁱ visa a revelação do *quem* do ser o *aí* em tensão com a revelação do *quem* dos outros.

Formalmente, se o que de cada vez nós somos encerra em si (e é portador de) um *Aí* que é o seu, se a estrutura simplificada SER-EM-O-MUNDO, O SER-O-EM, tem em si também a articulá-la o SER COM DOS OUTROS A SEREM COMIGO, então a radicalização do nosso encontro com os outros apenas acontece quando chegamos a ser uns para os outros como e enquanto Daseiende. Apenas quando o *quem* do DASEIN que é de cada vez sempre o meu *eclode* pode encontrar um outro como Dasein. Só através do irrompimento do *Aí* em mim posso converter-me ao si próprio que eu autenticamente sou. Os outros também só me acontecem no espectro temporal desse *Aí* omnienglobante e totalizante quando forem também eles chamados a ser *quem* são. Portanto, quando também eles estiverem soltos para o *Aí* de que são portadores, libertos para serem eles próprios quem são.

A hipótese hermenêutica de Heidegger procura indagar a possibilidade radical de no *Aí sermos* nós próprios no mundo com os outros.^{iv}

Com isto não se pretende dizer que haja uma abertura automática e espontânea ao sentido do MIT como *co*-constitutivo do ser do ser o *aí* e *a fortiori* do SER O *Aí* dos outros como CO-existencialmente constitutivo e estruturante do meu *aí*. A exibição ostensiva do SER COM os outros revelará que *eles* são comigo desde sempre e de algum modo me dizem respeito durante e enquanto eu próprio for. O *sou* está implicado *num* (e é atematicamente envolvido desde sempre e de cada vez *por* um) *Aí* que permite (interactiva e correlativamente, ainda que não em simultâneo) a descoberta do

ⁱⁱⁱ “Die Untersuchung nimmt die Orientierung am In-der-Welt-sein, durch welche Grundverfassung des Daseins jeder Modus seines Seins mitbestimmt wird.” (“A investigação é orientada pelo ser em o mundo, por cuja constituição fundamental do ser o *aí* todo o modo do seu ser é co-determinado.” *SuZ*, 117.)

^{iv} “Wenn wir mit Recht sagten, durch die vorstehende Explikation der Welt seien auch schon die übrigen Strukturmomente des In-der-Welt-seins in den Blick gekommen, dann muß durch sie auch die Beantwortung der Wer-frage in gewisser Weise vorbereitet sein.” (“Se dissemos com razão que através da presente explicação do mundo também vieram já ao olhar os restantes momentos estruturais do ser-em-o-mundo, então a resposta à pergunta pelo quem tem de estar também de algum modo preparada por ela.” *SuZ*, 117.)

próprio *AÍ* do outro. A descoberta de quem é o SI PRÓPRIO em mim é também, pela sua mesma origem, a descoberta do SI DE OUTREM igualmente como DASEIN. A descoberta de uma tal especificidade depende da desactivação das formas impróprias de acesso ao outro e da eclosão da dimensão em que somos verdadeira e existencialmente com o *AÍ* de outrem. Somente a desactivação das formas impróprias de acesso permitirá criar a tensão interrogativa gerada a partir da *disposição fundamental do tempo cronicamente finito*. Uma tal disposição fundamental do *tempo crónico* em que cada um de nós e todos desde sempre coexistimos é condição ontológica e transcendental do acesso em geral. Ser desde sempre, ainda que atematicamente, estruturado temporalmente assim produz (provoca) a abertura multidimensionalmente estruturante da solicitude conformada pelo ser o *aí* (“*daseinsmäßige Fürsorge*”).

Aberturas impróprias à verdade dos outros

As formas de acesso ao outro *não conformadas pelo ser do ser o aí* (“*nicht daseinsmäßig*”) são as seguintes:

1ª) a *deteccção* (“*Entdeckung*”) da *pura perantidade* (“*reine Vorhandenheit*”) do outro;

2ª) a *abertura* (“*Erschlossenheit*”) à *disponibilidade e prontidão à mão* (“*Zuhandenheit*”), isto é, o modo como pragmaticamente lidamos *uns com os outros para tratarmos da vida* (“*besorgendes Umgehen mit*”), por exemplo, quando executamos os mais diversos serviços que podemos oferecer uns aos outros.

Para cada uma destas formas de acesso há as respectivas modalidades negativas:

1ª) a *indetectabilidade* do puro perante do outro;

2ª) o *fechamento de indisponibilidade* do outro.^v

Tais acessibilidades distorcem a nossa compreensão tanto do si dos outros quanto do próprio si. Ambos degeneram e diminuem ontologicamente. Por um lado, porque fazem do outro um conteúdo *intramundano* da *natureza perante* (“*vorhandene Natur*”); por outro, porque o reduzem a

^v Deixamos fora de consideração a modalidade neutra de não detectabilidade e não indisponibilidade em que a esmagadora maioria dos outros se encontra o mais das vezes e primariamente.

um mero *apetrecho à mão* (“*zuhandenes Zeug*”). O outro como puramente perante é um *quid* objectivável como qualquer outro ente *intramundano*. Mas o outro descoberto *pelos* serviços que *me* oferece é definido pelo campo específico da sua ocupação, *é o que faz*. Estas formas de acesso jamais poderão reconstituir a experiência radical do *aí* onde verdadeiramente se pode dar um encontro com outrem. Assim, a desactivação destas formas de acesso é uma *condicio sine qua non* para autenticamente se fazer a pergunta: *Quem é o outro e como vou ao seu encontro?*^{vi} O objectivo é, pois, isolar a especificidade da verdade do nosso encontro com outros no *aí universal* onde podemos *existir com*.^{vi}

A descoberta cognitiva (não existencial e redutora) dos outros

Circunscrevamos o outro à sua presença real objectiva, resultante de um acesso teórico, cognitivo. À partida o outro tem de estar disponível num determinado horizonte espacial e temporal, de tal modo que ele se possa tornar num conteúdo percebido. Aqui na sala há uma abertura perceptiva aos outros que vemos. Os que não vemos, esses não os vemos por estarem fora do horizonte não percebido agora, mas eventualmente percebível no futuro. Para que os outros sejam percebidos (e assim dêem mostras de si num determinado momento) é preciso proximidade entre mim e eles; estes não podem estar muito longe de mim e nada pode haver que os esconda. Um tal acesso é idêntico ao que nos depõe em conteúdos objectivados, postos *aí* perante nós (à nossa frente). Reduzimos os outros a uma coisa, ficamos a vê-los na dimensão coisal que se dá a ver, se faz ouvir ou, por outro lado, não acontece preencher os requisitos suficientes para vir à percepção.

Vemos o outro sempre numa determinada atitude corporal, a andar ou parado, sentado ou de pé, a aproximar-se ou a afastar-se. Vemos o outro sempre numa determinada perspectiva, que o constrange a dar-se a ver de

^{vi} A descoberta de quem somos *qua* Dasein é radicalmente diferente da que resulta da sua detecção como puramente perante. Ela difere, também, do modo como lidamos pragmaticamente com o outro ao tratarmos das nossas coisas e ao fazermos o que fazemos. A análise visa a especificidade que caracteriza o acesso existencial ao outro conformado pelo ser o *aí* e visa a suspensão inoperante das acessibilidades não conformes a esse acontecimento, as quais não poderão jamais restituir ou reconstituir o outro como um Si, como um Dasein (i.e. como um modo de ser que é à sua maneira).

um ângulo restrito: de costas, de frente, de lado ou perfil, identificável ou não como X, Y ou Z. Mesmo que saibamos que está aí connosco, numa outra divisão da casa, pode não dar notícia de si. Desaparece ao sair-nos da vista para fora, quando dobra esquinas, entra por prédios adentro, fecha a porta atrás de si, entrando em determinados espaços, quando se afasta.

Por outro lado, podemos perceber que o número de percepções do outro está circunscrito a *momenta* no caudal do fluxo temporal da minha própria existência. Quer dizer, por mais duradouro que ele seja, o tempo da percepção perceptiva do outro por mim será sempre abissalmente inferior ao tempo da sua existência. Mesmo vendo uma pessoa todos os dias, o acesso perceptivo é sempre condicionado. A pessoa dura mais tempo que a percepção que lhe dedicamos. Percebemos que há lacunas, faltas, furos, quedas no horizonte da imperceptibilidade: os outros saem para fora do campo de percepção e caem em campos de latência. Isto é, não há uma correspondência biunívoca entre o *ordo et connexio rerum* e o *ordo et connexio temporum*.

O mais das vezes, porém, o outro está desaparecido. Na esmagadora maioria das horas do dia, dos dias da semana, das semanas do mês, dos meses do ano, podemos não perceber os outros. Há até outros que vimos uma só vez na vida e a esmagadora maioria dos outros nunca foi vista por nós. E *fazemo-los*, ainda assim, *a ser*. Na esmagadora maioria do tempo, os outros estão arredados, desaparecidos da nossa vida, ainda que os *façamos a ser* nalgum sítio, no país ou no estrangeiro, mesmo que não saibamos se ainda vivem. O outro inere, assim, a uma dimensão mista ou tem um estatuto misto de realidade e irreabilidade, de apresentação e não apresentação, ainda que seja sempre uma presença efectiva e crie uma tensão em nós para si. Mesmo os que fazem parte dos nossos círculos familiar e de amizade estão, o mais das vezes, ausentes, não estão a ser detectados. A redução do outro, com quem estamos aí no mundo, a um conteúdo perceptivo intramundano faz sombra à dimensão em que o outro nos aparece primariamente e a maior parte do tempo.

O acesso ao outro pragmático (“*besorgendes Umgehen mit*”)

Desta análise resultam várias perplexidades. Acentuemos uma delas. O mais das vezes e primariamente (“*zunächst und zumeist*”), os outros estão obscu-

recidos num horizonte de latência, mesmo até quando estão aí connosco: noutras divisões da casa a costurar, a ver TV, a descansar; na rua a passear, como transeuntes; na estrada como condutores, na esplanada a tomar café ou a ler, na biblioteca a estudar; sendo utentes dos mais diversos serviços prestados ou estando aí sem fazer nada, a cirandar. Na esmagadora maioria do tempo não lhes dedicamos percepção alguma. Quer dizer, não os vemos, primariamente e o mais das vezes, como configurações anatómicas, como conformações cilíndricas: tendo pernas, braços, tronco, dedos e um esferóide como cabeça; tendo, no interior dos seus corpos, ossos, músculos, tendões, órgãos, tudo isto revestido de pele. Antes, *apanhamo-los* sempre já em vista do que fazem, de forma pragmática. Muitas vezes eles não são sequer acompanhados cognitivamente.

Lidamos com alguém desde sempre já no exercício de determinadas funções, num qualquer desempenho. Quando vemos alguém fora do lugar onde trabalha, de folga, à noite, aos fins-de-semana ou nas férias, esse alguém é sempre, mesmo que vagamente, determinado em função do que faz nas horas de expediente dos dias úteis. Encontramos o outro, primariamente e o mais das vezes, em agências bancárias e de viagem, nas estações de correio, nas mais diversas repartições públicas, em cafés e restaurantes, na rua, na estrada, na praia e no campo, a assistir a espectáculos, etc.

É a situação pragmática em que o outro de cada vez se encontra que o contextualiza, é ela, por assim dizer, que abre e dá para o outro. Este surge-me primeiro como apetrecho à mão (ou não à mão) e não como um puro perante. Por razões que não cabe aqui discutir, o outro não é primeiro uma anatomia e depois um apetrecho. É antes ao contrário. É a situação pragmática que abre o outro como *zuhandenes Zeug* (e não a percepção detetora da sua pura perantidade aí à distância) que melhor mo restitui, mesmo tratando-se de um modo absolutamente insuficiente do ponto de vista existencial para o configurar no seu ser o aí.

Tanto assim é, por exemplo, que podemos ver alguém fora do seu contexto habitual e não o reconhecemos (ou só o fazemos dificilmente). O empregado de mesa da pastelaria da esquina, que nos serve o café e que vemos numa outra situação: a passear na rua. Percebemos que conhecemos aquele rosto, como que nos perguntamos, coloquialmente, de nós para nós: “de onde é que conhecemos aquele tipo?” A percepção tem uma motivação que nos faz deslocar da mera verificação para uma interrogação que procura uma especificidade mais aturada.

Mas não apenas isto. Nós nunca estamos à frente do outro como um conteúdo puramente posto perante nós. Quando estamos numa determinada situação pragmática, estamos à espera que o outro nos ofereça os seus serviços, esperamos uma determinada tarefa, o exercício de uma competência. Tanto assim é que nem olhamos bem para o empregado da pastelaria, quase não o fixamos nos olhos. Fazemos o pedido, vemos a mão e o braço (quando muito) a retirar a bica da bandeja para a depositar sobre a nossa mesa, recolhendo logo de seguida o dinheiro já com gorjeta. Podemos nem sequer aperceber-nos de que o empregado tem sido sempre diferente ao longo da semana. O empregado preenche uma expectativa ao exercer a sua função, trocando uma bica por dinheiro. Está aí à mão, mesmo que o tenha de chamar para lhe prender a atenção. O mais das vezes e primariamente, não estamos a fixar os outros como conteúdos perceptivos detectados à distância numa percepção teórica. Pode acontecer que a pessoa que me vende bilhetes, por exemplo, seja substituída por uma outra completamente diferente (em sexo, idade e raça) e eu não dar por isso.

Mas também aqui, neste horizonte, o outro pode aparecer-me na forma específica da ausência renitente pragmaticamente constituída. Quando não tem préstimo, quando não me serve (ou apenas o faz incompetentemente), quando nem sequer está a trabalhar, quando está de greve, ainda não pegou ou já largou o serviço. O outro como apetrecho à mão é sempre compreendido na sua disponibilidade à hora de expediente, nos dias úteis da semana, durante os meses de trabalho. Embora também durante a hora do expediente ele possa estar indisponível ou indisponibilizar-se, recusar-me serviços ou prestá-los de forma incompetente.

Mas também neste caso de abertura ao outro que o libera como apetrecho à mão ou não à mão, pronto ou não a prestar-me os seus serviços, compreendemos que estamos longe de aceder ao que os outros são para nós. Não queremos usar os outros! Mas nem uma combinação sofisticada e possível entre o modo como o outro é detectado perante ou não perante mim (não detectado de todo) e o modo como alguém enquanto apetrecho pode ser solícito ou negligente o conforma, configura ao modo como ele nos pode aparecer de uma maneira radical e extrema. E é justamente a especificidade do aspecto fundamental do outro no seu aí que mo dá a ver no si que é *quem* e *como* ele é. Nenhuma destas formas de abertura e acesso solta

os outros para o seu aí: a dimensão mais radical em que os outros se podem converter em seres-o-aí conjuntamente comigo.^{vii}

A solicitude como acesso conforme ao Dasein

A deficiência das formas impróprias de acesso aos outros isoladas até aqui distorce o seu acontecer. Redu-lo, neutraliza-o e esbate-o, tornando ora um conteúdo puramente perante mim ora um apetrecho à mão. Em ambos os casos, contudo, outrem é sempre um conteúdo *intramundano* não conformado pelo *Dasein*. Ora, o nosso modo de ser com os outros é ontologicamente diferente. Terá, necessariamente, de enraizar numa outra dimensão que possibilite a nossa abertura autêntica ao seu SI, ao seu AÍ. O outro só pode ser compreendido *como* acontecimento no aí que de cada vez *pode ser* o seu, se estiver estruturado por um acesso conforme um acontecimento desse género. O outro terá de eclodir no modo de ser e na dimensão em que o próprio si de quem *é existe*, o que depende existencialmente da estruturação conferida pela minha preocupação *com* ele, do modo como me inspira cuidado e *me* preocupa. Heidegger define este horizonte como solicitude (“*Fürsorge*”). Apenas nesta dimensão posso corresponder à interpelação que me faz compreender o outro como possibilidade de interpelação.

Se nas formas de acesso não conformes ao ser o aí se operou uma inversão do primado da perspectiva teórica relativamente à pragmática (no quadro do acesso ao outro como conteúdo intramundano junto do qual estamos), também agora terá de se proceder a uma inversão, mais aguda ainda, de segunda ordem e afirmar o acesso conformado e configurado pelo aí como primordial relativamente às formas de acesso impróprias. É na origem radical do acesso como compreensão disposicional (na solicitude ou no cuidar e no preocupar-se com outrem, aberturas conformes ao Dasein)

^{vii} 1. Há uma detecção que reduz o outro a algo meramente corpóreo. Eu deixo de ver o outro como um outro e o passo a vê-lo como um número. Sem medir as consequências em causa nessa redução, é assim que funcionamos. Há uma forma compreensiva a priori que nos faz interpretar os outros de uma determinada forma e que funciona como uma espécie de catalogação da maneira de ser das pessoas. Vemo-nos sempre já numa organização categorial relativamente aos outros, elegemos ou rejeitamos alguém logo à partida. A ideia que temos dos outros é sempre relativa a um grupo que nunca o libera enquanto indivíduo singular. 2. Por outro lado, eu interrogo sempre o outro quanto àquilo que faz, quanto ao que faz da sua vida. O outro passa a ser visto à luz de um lidar com ele. 3. Os outros são vistos como eu me vejo a mim, ou seja, a executar acções, a exercitar funções. O outro, ao ser *por mor de si*, deixa de ser por aplicação, o apego que o outro tem ao que faz pode ser compreendido por mim através do apego que eu próprio tenho ao que faço.

que podemos ensaiar um isolamento do modo específico de restituir o outro a si, de liberá-lo no que é, libertá-lo para o Si (como o modo de ser que é), para a cadência específica da sua vibração. No limite, damo-lo a compreender-se a si próprio. Pelo menos, compreendemo-lo na possibilidade de ser como é: como é com ele a ser connosco.

O outro só é descoberto como alguém através de uma recondução e redução à disposição específica que lhe dá o “tom”. O outro não é apenas metaforicamente “uma boa ou uma má onda”, nem nos deixa assim “num determinado estado” ou “causa uma dada impressão”. É precisamente assim que o outro nos toca ou deixa indiferentes, nos diz muito, pouco ou nada. Ele é a atmosfera disposicional e o ambiente que cria ou origina, que faz nascer e crescer. E embora possa vincar e acentuar a sua presença, quando nos mergulha num bom ou mau ambiente, é desde sempre já que ele é essa possibilidade (e não ocasionalmente). De resto, nem sequer precisa de estar presente. Às vezes basta ocorrer-nos em pensamento, sem que saibamos por onde anda ou se ainda é vivo. E é sempre *sit venia verbo* à escala mundial. Importa, contudo, sublinhar desde já que não podemos confundir o ser disposicional do outro com um *quê* coisal (nem, sobretudo, com um *quê* espiritual), que surte este ou aquele efeito sobre nós, criando estados de alma ou de espírito num qualquer interior, digamos assim, psicológico. É porque o outro é *a priori* sempre já de cada vez o *modo de ser à sua maneira* que a dimensão horizontal em que acontece o constitui como condição estruturante do aí universal em que conjuntamente existimos com ele. É este *a priori* que abre a toda a panóplia e à gama mais variada possível de climas e atmosferas que o outro suscita, sugere, ocasiona, causa: funda. Esta atmosfera não é estática, não é algo estagnado. É dinâmica como um ambiente musical. O aí universal simplesmente estruturante do Aí como compreensão disposicional é uma espécie de melodia.

Descobrir o outro implica, assim, uma *detonação* da disposição enquanto modo fundamental em que cada um de nós desde sempre já e de cada vez nos encontramos. As disposições são o *como* de acordo com o qual somos assim como somos. Este modo de ser fundamental é o que nos configura radicalmente a partir de uma metamorfose e transformação: na realidade, a partir de uma verdadeira *alteração* do horizonte em que habitualmente *estamos*, do Aí em que de cada vez e sempre podemos ser o que somos, o que ainda não somos necessariamente. E isto contrasta de forma

radical com aquilo que pretendemos normalmente, com aquilo de que nos ocupamos habitualmente.

“Die Stimmungen sind *keine Begleiterscheinungen*, sondern solches, was im vorhinein gerade das Miteinandersein bestimmt.” (“As disposições *não* são *fenómenos secundários*, mas o que *a priori* precisamente determina o ser-um-com-o-outro.”) (GA 29/30, 100.) “(...) sie selbst [die Stimmungen] sind gerade eine Grundart und Grundweise des Seins, und zwar des Da-seins, und darin liegt unmittelbar immer: des Miteinanderseins. Sie sind Weisen des Daseins und damit solche des Weg-seins. Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloß eine Form oder ein Modus, sondern eine Weise im Sinne einer Melodie, die nicht über dem sogenannten eigentlichen Vorhandensein des Menschen schwebt, sondern für dieses Sein den Ton angibt, d. h. die Art und das Wie seines Seins stimmt und bestimmt.” (“[...] elas próprias [as disposições] são justamente a maneira fundamental e o modo fundamental do ser: e, na verdade, do ser o aí; e nisso reside imediatamente sempre: do ser-um-com-o-outro. Elas são modos do ser o aí e, assim também, modos de ser fora de si [*Weg-sein*]. Uma disposição é um modo, não apenas uma espécie ou uma maneira, mas um modo no sentido de uma melodia, a qual não paira sobre o puro genuinamente perante do humano, mas dá-lhe o tom para o seu ser, isto é, dispõe e determina a maneira e o como do seu ser.”) (*Ibid.*, 100-101.)

Este “modo de ser como cada qual é”, “como cada um é e se encontra” (“es ist einem so und so”) é frequentemente indiferente em relação ao que temos em vista, indiferente relativamente àquilo com que nos ocupamos (“[...] oft [...] Gleichgültiges gegenüber dem, *was* wir vorhaben, gegenüber dem, *womit* wir beschäftigt sind [...].” *Ibid.*, 101).^{viii} Assim, trata-se aqui de reconhecer, identificar e isolar o *a priori* radicalmente estruturante do horizonte em que desde sempre já e de cada vez nos encontramos, mas

^{viii} “Dieses ‘es ist einem so und so’ nehmen wir freilich (...) oft als etwas Gleichgültiges gegenüber dem, *was* wir vorhaben, gegenüber dem, *womit* wir beschäftigt sind, *was* mit uns wird. Und doch: Dieses ‘es ist einem so und so’ ist (...) die Voraussetzung dafür, das ‘Medium’, darin erst jenes geschieht.” (“Sem dúvida, nós tomamos este ‘ser assim conosco deste e daquele modo’ frequentemente como algo de indiferente em contraposição àquilo que pretendemos, perante aquilo com o qual estamos ocupados, aquilo que será de nós.”) (*Ibid.*, 101.)

detonado e deflagrado na forma específica do seu desocultamento e revelação. A disposição é *o como radical* (“*das ursprüngliche Wie*”), é o que propriamente dá ao Dasein *consistência e possibilidade* (“*Bestand und Möglichkeit*”: *ibid.*, 101). O outro como AÍ pode estar aberto ou fechado para si, para o mundo ou para os outros. Define-se como possibilidade possibilitante ou impossibilitante, como veremos.^{ix}

A aproximação ao outro é feita, assim, por uma forma de abertura disposicional. Em *SuZ* é caracterizada por uma solicitude ontológica (“*Fürsorge*”) que funda o modo como cuidamos de, olhamos por e nos preocupamos com outrem positivamente. Mas a *solicitude* pode também fundar modos negativos de termos o outro e ficarmos em cuidados com ele, como quando estamos muito atentos ao que pode fazer, no sentido em que o consideramos uma ameaça, ou como quando ficamos de pé atrás, lhe guardamos reserva. Ser solícito é, assim, um modo de respeitar o outro, corresponder-lhe no modo possível de nos interpelar.

Esta formulação não pode deixar-nos confundi-la com as possibilidades ônticas da maneira de nos portarmos com outrem (ou de definirmos os nossos comportamentos e atitudes perante outros). A solicitude é a condição ontológica possibilitante da verdade do outro como vibração disposicional e da descoberta dele no seu AÍ. É desta possibilitação que também a Assistência Social, todas as Doutrinas Sociais, Movimentos de Solidariedade Social e Ministérios afins dependem compreensivamente^x.

^{ix} “Die Stimmungen sind *keine Begleiterscheinungen*, sondern solches, was im vorhinein gerade das Miteinandersein bestimmt. Es scheint so, als sei gleichsam je eine Stimmung schon da, wie eine Atmosphäre, in die wir je erst eintauchten und von der wir dann durchstimmt würden.” (“As disposições *não são fenómenos que meramente acompanhem* [o próprio e o outro], mas o que de antemão e a priori precisamente determinam o ser-um-com-o-outro. Parece que há uma disposição que desde sempre está aí, como uma atmosfera na qual nós de cada vez acabamos por imergir e através da qual vibramos de todo em todo disposicionalmente.” (*Ibid.*, 100.)

^x “Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*. / Auch das “Besorgen” von Nahrung und Kleidung, die Pflege des kranken Leibes ist *Fürsorge*. Diesen Ausdruck verstehen wir aber entsprechend der Verwendung von Besorgen als Terminus für ein Existenzial. Die “*Fürsorge*” als faktische Einrichtung zum Beispiel gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein. Ihre faktische Dringlichkeit ist darin motiviert, daß das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der *Fürsorge* hält. Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der *Fürsorge*. Und gerade die zuletzt genannten Modi der Defizienz und Indifferenz charakterisieren das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein. Diese Seinsmodi zeigen wieder den Charakter der Unauffälligkeit und Selbstverständlichkeit, der dem alltäglichen innerweltlichen Mitdasein Anderer ebenso eignet wie der Zuhandenheit des täglich besorgten Zeugs.” (“O ente com o qual o Dasein como Mitsein se comporta não tem, contudo, o modo de ser de um apetrecho à mão, é ele próprio Dasein. Este ente não é tratado como um apetrecho, mas encontra-se na *solicitude* [*Fürsorge*]. Solicitude é sem dúvida também o “tratar de arranjar” alimentos e roupa, são os cuidados com o corpo próprio doente. Contudo, nós compreendemos esta expressão como correspondendo ao emprego de Besorgen enquanto designação para um existencial. A “Assistência Social” [*Fürsorge*] como

“A solicitude tem a respeito dos seus modos positivos duas possibilidades extremas. Ela pode como que retirar o “cuidado” [*die “Sorge”*] ao outro e no tratar de... [*Besorgen*] pôr-se no lugar do outro, *saltar* para o lugar do outro e fazer saltá-lo de lá para fora [*für ihn einspringen*]. Esta solicitude assume a responsabilidade [*übernimmt*] do outro e faz por ele o que ele tem para fazer [*übernimmt das, was zu besorgen ist*]. Este é atirado para fora [e desalojado] do seu lugar, retira-se, para mais tarde aceitar tudo o que foi feito [para si] como acabado e pronto à sua disposição [*um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen*], isto é, para ser completamente exonerado [*entlasten*] de si. Numa tal solicitude o outro pode tornar-se dependente e ser dominado, por mais que uma tal dominação [*Herrschaft*] permaneça tacitamente oculta ao dominado. Esta solicitude que salta para o lugar do outro para lhe retirar o “cuidado” determina o ser com outrem numa grande extensão e diz respeito, o mais das vezes, ao lidar com o e ao tratar do à mão.”^{xi}

Solicitude inautêntica: desformalização concreta de primeira ordem (como preocupar-se com outrem...)

Consideremos a situação concreta em que genuinamente nos parece preocuparmo-nos com outrem a respeito da sua própria aflição e vejamos como, a despeito da aparente bondade de um tal propósito, pode acontecer sermos nós, no fundo, a ter de lidar com a *nossa própria* preocupação. O

instituição fáctica, por exemplo, funda-se na compreensão do ser do ser o aí como ser com. A sua urgência fáctica é motivada por isto: que o ser o aí se mantém primariamente e o mais das vezes nos modos deficientes da solicitude. O ser-um-pelo-outro, o ser-um-contra-o-outro, o ser-um-sem-o-outro, o passar-meramente-um-pelo-outro, o não-se-dizer-nada-um-ao-outro são modos possíveis da Solicitude. E, justamente, os modos, designados em último lugar, da deficiência e da indiferença caracterizam o ser com outros mediano da quotidianidade. Estes modos de ser mostram, por sua vez, o carácter de inaparência e de aparente evidência que são próprios tanto do ser com o ser o aí intramundano e quotidiano com outros, quanto da prontidão à mão [*Zubandenheit*] do apetrecho com o qual se lida no dia-a-dia.” (*SuZ*, 121.)

^{xi} “Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die “Sorge” gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die “Sorge” abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen.” (*SuZ*, 122.)

outro cria uma tensão em nós *de* que nos queremos *livrar*. Querer libertá-lo pode ser apenas uma consequência da nossa aflição.

Há, assim, *algo* que aflige o outro que está aí ao pé de mim e que é *dos meus*, mesmo que eu não saiba bem (ou de todo em todo não saiba) de que se trata. O sentido deste ficar aflito com o outro preocupado é ambíguo. Na verdade, não me preocupa directamente a sua aflição. Somente o outro aflito. Eu verifico, afirmo e reafirmo a minha disponibilidade para poder ser interpelado por ele, ali junto de mim. Dou-lhe atenção, presto-lhe assistência. Quero ajudá-lo. Sem dúvida. Mas, por outro lado, não posso deixar de verificar que sou eu ali também a ser atingido por aquela aflição do outro preocupado consigo. É também de *mim* que se trata.

O outro parece-nos aflito. Fecha-se. Sentados à mesa de um restaurante ao jantar, paira de repente no ar uma inquietação que o aflige. Nada há que o outro nos diga. E, contudo, cria-se um clima com uma atmosfera pesada: inquietante. Fica-se desassossegado. O ambiente fica insuportável. *Na* realidade não se passa nada. Mas a partir do interior da própria situação compreende-se que o que estava a correr normalmente muda súbita e repentinamente. Sente-se o outro preocupado com e aflito por qualquer coisa que o deixa inquieto. Sem sabermos de que se trata, somos submergidos por uma onda de inquietação que se forma e que, num crescendo, fica com um peso insuportável.

Perguntamos ao outro pelo *que* se passa, pelo *que* aconteceu. O outro diz-nos: “Nada. Não é nada, não te preocupes que já passa.”

O “nada. Não é nada, não te preocupes que já passa” não só não me deixa sossegado, como é o gatilho que, agora sim, faz disparar em mim os níveis de ansiedade de forma totalmente descontrolada. Não há razão nenhuma para estar preocupado, sobretudo agora que o outro me diz: “Nada. Não é nada, não te preocupes que já passa.” Mas ao ficar na ignorância, sem qualquer dado do problema que se põe ao outro, fico preocupado. Este “nada. Não é nada, não te preocupes que já passa” é dito de uma maneira que me revela a gravidade dilacerante da situação.

Nada há, no entanto, que salte do interior da sua cabeça para o exterior e depois para o interior da minha cabeça. Não é a interrupção abrupta do jantar, nem o jogo fisionómico do rosto do outro a contrair-se. O ambiente é sereno, a música ambiente de bom gosto, a comida excelente. Nem é por se ter calado, quando antes falava abertamente, nem porque ficou com um

semblante sério, quando à pouco estava a sorrir de contentamento e até estava divertido. *Realmente* não se encontram indícios para o que está a passar-se. E, contudo, cria-se um outro clima, a atmosfera adensa-se, a onda forma-se *aí*. Tudo muda, simplesmente, mas “não é *nada*”. É este “nada. Não é nada, não te preocupes que já passa” que está na origem da mudança disposicional. Os acordes do pianista deixam de se ouvir, o barulho do restaurante é abafado, a comida arrefece no prato. Cresce o silêncio. *O estar com o outro* a jantar naquele restaurante altera-se. Está a *correr* bem e a dada altura passa a *correr* mal. Mas a viragem pode tornar-se reversível. Depois de atingir o seu paroxismo confuso e perturbante, atenua-se. Há uma flutuação e uma instabilidade atmosféricas. Pode ser *qualquer coisa* lá no emprego, um *qualquer* conflito que se gerou no trabalho, uma zanga com alguém, uma preocupação com um outro. O que quer que seja resume-se a este “nada. Não é nada, não te preocupes que já passa”.

O que aflige desvanece-se então. O outro recompõe-se. Parece voltar à disposição habitual. Acalma-se. A atmosfera opressiva do restaurante é dissipada. A música volta a fazer-se ouvir. Voltamos a debruçar-nos sobre a comida já fria no prato, retoma-se a conversa agora aligeirada. Fala-se de coisas banais com a boa disposição de quem se encontra para jantar.

O que é que aconteceu nesta oscilação disposicional catastrófica, nesta vibração de sentido compreendida e sentida como instabilidade atmosférica? A bem dizer *nada*. Mas, apesar de o paroxismo da aflição ter desaparecido tão súbita e repentinamente como apareceu, isto é, apesar de o outro ter deixado aparentemente de se preocupar (por se ter deixado de sentir o efeito que o fenómeno produz), a preocupação não o abandonou. Mantém-se lá onde estava, ainda que neutralizada e esbatida na sua manifestação. Está como que ao largo, ocultada e escondida dos outros sem nunca nos largar, retendo-nos. Os múltiplos conteúdos *com* que o outro se preocupa, distribuídos por diversas frentes, nem sempre fazem sentir a sua presença. Podem fazer sentir a sua presença no outro e ele falar-me de si preocupado com eles. Mas neste caso, contudo, eu sou deixado na mais completa ignorância acerca do *que* verdadeiramente o preocupa e aflige. É o X indeterminado que é fonte e origem da preocupação do outro vivida também por mim concretamente. É a indeterminação determinável do que preocupa o outro que me faz ficar preocupado com ele, é isso que me arrasta consigo e deixa num estado solícito, interpelando-me.

Podemos dizer que somos afectados indirectamente pela aflição indeterminada que atinge o outro. E é o outro, como um *dos nossos*, que assim nos contagia, como que infectando-nos. A aflição do outro deixa-nos na experiência da impotência e da incapacidade para fazer o que quer que seja *por* ele. Deixa-nos simplesmente preocupados. Mas a ansiedade com que temos de lidar é a *nossa*, provocada pelo *outro* preocupado consigo. No limite somos nós a ter de lidar connosco. Queremos resolver-lhe o problema para voltarmos à boa disposição do jantar. Para dissipar o mau ambiente que o outro no fundo causou. Estabilizar a atmosfera, amenizar o clima. A solicitude depõe-me no outro aflito com a sua preocupação. Ainda que a *minha* preocupação seja directa e imediatamente com ele, é a *minha* ansiedade que eu posso querer resolver e não a *sua* preocupação. O outro pesa-me e eu quero o meu alívio obtido através do alívio do outro.

Nesta primeira forma de solicitude, definimos a preocupação específica com o outro baseada na disposição de ansiedade criada por aquilo pelo qual o outro passa durante alguns momentos (ou mesmo durante muito tempo). O objecto específico desta preocupação é o outro preocupado consigo ou com o seu cuidado. A aflição específica que o preocupa pode permanecer indeterminada. O estado em que ficamos por causa do outro está fundado numa concretização específica do outro como sendo *dos nossos*, do outro a quem nos liga um laço estreito, com o qual temos um elo de ligação. O sentido deste elo, desta ligação ou laço é mais do que uma metáfora, aponta para uma determinada unidade de intimidade, de confiança e familiaridade; mas não aponta, por si só, concreta e especificamente para a natureza ontológica da possibilidade possibilitante ou impossibilitante em que os outros são estruturantemente no nosso aí (no aí onde somos durante todo o tempo das nossas vidas). Nem, por outro lado, os livra deles ou os liberta para o seu Aí.

A solicitude inautêntica radicalizada

Procurando isolar os fenómenos disposicionais (portanto, a presença mais radical do outro enquanto disposição e atmosfera), digamos que é possível experimentar o acesso ao outro, mas numa solicitude ainda inautêntica. Queremos extremar a análise até ao nível limite da intolerância na

preocupação, de uma preocupação com o outro, sim, mas ainda de todo em todo inautêntica. É possível radicalizar a distorção com que o outro nos surge à luz de uma preocupação com ele. O outro pode afectar-nos de tal maneira, atingir-nos de tal modo que, como dizemos em português, ficamos completamente ralados, apoquentados, com os nervos em franja. O outro deixa-nos num estado tal de passividade que apenas experimentamos impotência e incapacidade insuportáveis.

O paradoxal desta situação específica de presença do outro é que ela acontece quando o outro está ausente e o seu paradeiro é desconhecido. O paradeiro desconhecido do outro invade-nos totalmente a vida. Mas esta ausência é uma presença lancinante na minha existência. É possível, ainda assim, a despeito de toda a solicitude, da interpelação maciça e total de mim pela ausência do outro, que uma tal solicitude seja também inautêntica. As ausências do outro, as suas saídas para fora da esfera familiar e sossegada, podem originar situações absolutamente aflitivas e alarmantes. Quando o outro está em parte incerta, a sua *presentia in absentia* faz-me ver o sentido da sua vida na minha. Esse outro, tal como na solicitude de primeira ordem, é uma vez mais um dos meus, preocupa-me e aflige-me, pois quero-o bem e o seu bem. E, simultaneamente, posso ser apenas eu que estou ali em causa, a querer a serenidade e a tranquilidade que ele vem perturbar, querer de novo obter sossego e não estar na incompreensão do porquê de o outro proceder assim.

Consideremos a seguinte situação: hoje à noite vem X lá jantar a casa. O dia começa. E ao pequeno-almoço vem-nos à lembrança: “X vem cá hoje jantar a casa”. A ocorrência desaparece tão depressa como vem, é como que um lembrete espontâneo. A manhã decorre sem que pense nisso, há ainda tanto tempo, as compras estão feitas, está tudo preparado. A manhã passa normalmente, como de costume. Ao almoço de novo o lembrete espontâneo: “X vem cá jantar hoje a casa”. Depois do almoço, o começo da tarde e a tarde passam sem nada de anormal no decurso das tarefas.

A partir das seis e meia assalta-nos a frase: “X vem para jantar”. Ela é agora interpretada como notificação, como um aviso mais pregnante do que os outros. Mas surge-nos de um modo mais ou menos imperturbável. Assim como vem, vai; e continuamos a ler, a ouvir música; ou então voltamos a concentrar-nos e a prestar atenção ao que estávamos a fazer. Passada uma hora, irrompe o lembrete já com alarme. São horas de ir preparar o

jantar: “X daí a nada está aí”. Começa a preparação do jantar, põe-se a mesa. E tudo está preparado. Ficamos então num compasso de espera. Tudo está a decorrer normalmente, o jantar está a preparar-se. Ainda é cedo para o outro ter chegado e procuramos preencher o tempo.

Fazemos coisas que requerem pouca atenção, para esperarmos. Acende-se a televisão ou ouve-se rádio; mergulha-se na leitura de uma última página, arruma-se uma peça de roupa. No decorrer de todas estas tarefas passa meia-hora. O que hora e meia antes era uma frase mais ou menos anódina passa agora a prender-nos a atenção de uma outra maneira. “X vem jantar” transforma-se em “X está aí a rebentar”. Já só esperamos pelo outro sem conseguirmos ler com concentração. A vinda iminente do outro não nos deixa livres para ler, nem para ouvir música.

Ficamos então de pé, a ver um pouco de TV; nem sequer nos sentamos, porque não vale a pena. Daqui a nada X está aí. Desvia-se-nos a atenção do que está a ser dito, não nos concentramos no concurso que está a ser emitido; fazemos *zapping* por todos os canais. E, de repente, são horas do noticiário. Agora X já devia ter vindo. A partir desse momento passamos a virar-nos para o momento iminente em que X vai chegar, X que já devia ter chegado. X está atrasado, e nós completamente virados para o momento futuro, quando ele finalmente chegar. Não conseguimos prestar atenção ao noticiário, não conseguimos ouvir a música que passa na rádio na sala contígua, não conseguimos ler. Todas as tarefas que estávamos a executar são inexequíveis. Sobre põe-se apenas o conteúdo futuro possível: quando o outro “chegar”. Mas quando é que X chega? A espera na expectativa está misturada com alguma perplexidade. Eu não consigo estar em lado nenhum da casa; não consigo ler, nem ouvir música, nem prestar atenção às notícias. Ando de um lado para o outro. Vou à janela ver se X vem. E nada.

O telejornal acaba. E agora sim, disparam os níveis de ansiedade. O que é que terá acontecido? Tentamos contactá-lo por TM, mas X tem-no desligado. Agora perguntamos: “O que é que X anda a fazer? Por onde anda?” Passo a expandir a percepção acústica, para ver se detecto o carro dele lá ao fundo da rua. Ouço a porta de entrada do prédio, o elevador a ser chamado ao rés-do-chão. Sobe ao primeiro andar, ao segundo, ao terceiro, ao quarto, ao quinto, ao sexto onde vivo. Mas não pára. Continua a subir. Ainda não é X. E vem o pânico. O que é que terá acontecido? Onde está X? O que é que X anda a fazer. Uma hora de atraso e eu sem saber nada dele. De novo

o motor de um carro da marca do seu lá ao fundo, mas passa a alta velocidade. Não é ele. A perturbação é tal que todos os conteúdos mais próximos ficam riscados. Ficamos fora de sítio. Já não vemos nada. Nós estamos no princípio da avenida, para onde olhamos tentando ver se o vemos. Estamos no patamar das escadas lá ao fundo, a prestar atenção ao elevador. Os conteúdos disponíveis não desaparecem, mas apagou-se o modo habitual da vivência deles. Eu estou fora de mim; estou, justamente, onde não estou.

Ao andar de um lado para o outro, vejo uma parede a aumentar; à medida que dela me aproximo, viro-me e vejo a outra lá ao fundo, que também aumenta. Passo a ficar num estado de nervos incontrollável, como costumamos dizer.

E, entretanto, ouvimos uma ambulância passar lá ao fundo. Agora tudo pode ter acontecido. Já são nove e meia. É muito tempo. O pânico instala-se.

E eu estou dilacerado, espalhado por todos os sítios possíveis e imaginários em que ele possa estar. Deve ter acontecido alguma coisa de grave. Pensamos ligar para os hospitais, ficamos depostos em todos os sítios da cidade de Lisboa onde X pode estar, mas o que quer que lhe tenha acontecido não é nada de bom. O espaço é o paradeiro desconhecido e indeterminado no qual eu me metamorfoseio, quase que abandonando o sítio onde habitualmente me encontro. O tempo é o da iminência de cada vez gorada do momento em que o outro vai chegar. No limite não virá nunca. Naquela meia-hora que já passou, o outro está nenhures; quando vem é nunca. Tenho apenas o negativo, a possibilidade de esse outrem não aparecer nunca mais. Passo a ser tomado pela ausência do outro, que me domina, invade tudo.

Passo a viver na crista da onda temporal do *estar prestes a, mas ainda não*. Sou obrigado a viver nesse limite de ser em que se erigem sempre novas possibilidades para serem frustradas. Passo a ser confundido com aquele horizonte em que transporto o mundo inteiro na agonia, na asfixia do estrangulamento da angústia. O outro é simplesmente preocupante.

Estamos encerrados no nosso corpo, a experimentar a impotência. Mas, no limite, a nossa preocupação aqui pode ser completamente inautêntica: queremos estar sossegados, queremos contar com o tempo. No limite, queremos voltar a estar connosco. No fundo não podemos viver a vida do outro, e parece que o queremos apenas para nosso sossego. Queremos saber onde está, queremos controlar o quando e o onde. Este cuidar de outrem é visto como preocupação com... (gostamos tanto que...), mas pode ser o germen

da inautenticidade, porque habitualmente eu controlo^{xii} o momento em que o quero ver; mas, no limite, eu não controlo o paradeiro de ninguém, o que alguém está a fazer. Habitualmente não nos percebemos totalmente vulneráveis ao outro, porque o mais das vezes o outro está ausente e é a interpretação dessa ausência que acalma. Nós deixamo-lo ser, estar em sossego, fazer e ter a sua vida, mas em determinadas situações queríamos que o outro fizesse a nossa vontade, nos deixasse saber do seu paradeiro, fosse controlado por nós, mesmo que não o estejamos a ver.

Solicitude autêntica

As análises precedentes mostram como o outro me afecta na minha própria constituição *aí*. Mas como se dá a descoberta existencial do outro como horizonte multidimensional, mas simplesmente estruturante de tudo no seu todo? Como reconhecer o outro como *susceptível* de si? Como compreendê-lo na sua vibração específica? E se compreender o outro como susceptível de SI no seu AÍ for, concomitantemente, a libertação simples de quem ele é para si, para o seu cuidado (mesmo na e através da opressão aflitiva em que pode converter-se)? Não é assim também com cada um de nós? Não é através de interpelações agudas dos outros que nos aproximamos de nós? A libertação do outro para o seu AÍ como um SI PRÓPRIO autêntico anula o ser com da quotidianidade, bem como, as formas impróprias de acesso que o degradam ao transformá-lo num conteúdo intramundano da natureza perante ou num apetrecho à mão.

^{xii} Na manifestação patológica do ciúme acontece algo de delirante, uma avidez dolorosa. O ciúme é uma das avenidas fundamentais do delírio.

Cf. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, VI: *La Prisonnière*: “Eu sei que não damos ao outro que amamos tanto de si como à obra de arte que criamos. Mas, para as obras de arte de outros, estátuas e quadros, eu não o lamento. Eles nunca me teriam aberto este caminho de comunicação secreto, aberto como um ferida sobre a vida dos outros, que é o ciúme. (...) O ciúme é uma curiosidade dolorosa que eu tinha e que cruzava verdadeiramente o meu coração como uma espécie de caminho público, uma abertura sobre o infinito do espaço e do tempo, onde todo e qualquer acontecimento que pudesse ter sucedido a Albertina entrava dentro de mim, me queimava como fogo, me fazia sofrer mil mortes.”

O que verificamos aqui é uma mesma estrutura de angústia semelhante à do fenómeno de preocupação. Nesta circunstância específica, no limite procura-se, em primeiro lugar, respirar ao mesmo tempo que o outro e, depois, respirar pelo outro. O outro é absolutamente expugnável. O que há é uma condenação total. O que aí existe, na realização de todas as tarefas, é o esforço complexo de domínio absoluto do outro.

O que acontece nas bolsas de vazio em que o outro desaparece, o que aí passa a haver, é um espaço público em que tudo o que lhe acontece acontece-me também a mim, e o outro passa a converter-se num universo infinito de espaço e de tempo. É uma entidade meramente possível.

Ora, depois de termos analisado formas agudas da ausência, formas com uma capacidade ofensiva capaz de afectar e danificar a estrutura profunda da existência, importa compreender o seu enraizamento ontológico. As experiências que fazem disparar os níveis de ansiedade têm todas elas a mesma forma de agressão ao si: elas fixam-nos e invadem-nos completa e totalmente no plano existencial. Na verdade, essas experiências ônticas só são possíveis na medida em que há uma condição de possibilidade, um *a priori* existencial que nos constitui nessas diversas formas constitutivas de ausência.

Cada um dos outros é uma possibilidade, uma possibilidade tal que, precisamente, quanto maior for a estreiteza do laço que nos une a eles (ainda que indeterminado na sua natureza) tanto maior é a fractura provocada pela sua ausência. Qual é, então, o sentido de ser do enraizamento coaxial das nossas existências implicadas umas nas outras, envolvidas umas pelas outras no *ai universal*?

Somente com o advento eclósivo do AÍ como horizonte específico do acontecer da existência se provoca, cria e produz a possibilidade da compreensão dos outros no seu AÍ. Apenas na implicação simples e maciça de todos no AÍ, apenas na envolvimento totalmente abrangente dos humanos pela sua contemporaneidade (inserida em e parte integrante de gerações de gerações passadas, presentes e futuras) se PROJECTA a compreensão todos e de cada um de nós na possibilidade possibilitante de um SI. Mas é a compreensão disposicional de cada um de nós a existir sempre já em tensão com a possibilidade simples da impossibilidade da existência (na sua irreversibilidade, no seu carácter irrepetível e inultrapassável) que potencia concretamente o reconhecimento de cada um de nós (e também de cada um dos outros) como susceptível de SI. A inserção de cada um no seu AÍ e no AÍ maciço da existência é, concomitantemente, a configuração do acontecer de cada um de nós pelo tempo crónico da finitude letal (da obliteração brutal) de possibilidades atrás de possibilidades.

Neste sentido, a situação hermenêutica a partir da qual o *outro* é pensado é, no seu limite, a da compreensão do *outro* como existência, como ser sempre a manifestar-se a sair de si no encaminhamento inexorável e individualmente da sua própria morte. A possibilidade de se compreenderem efectiva e concretamente os outros no seu AÍ como SIS e de se compreender cada um de nós como um SI PRÓPRIO AÍ anula a perspectiva neutra e es-

batida de um tempo que é simplesmente reversível, repetível e ultrapassável. Ao fechar-se simplesmente a possibilidade de tudo ser possível, anula-se a possibilidade aberta que futura tudo no seu todo *ad aeternum*. Os outros que estão aí connosco a fazer caminho encontram-se em tensão, mesmo que latente, com o tempo crónico da finitude temporal, encontram-se a caminho da morte.

O estrangulamento da experiência, tal como acontece nas manifestações de ansiedade, deflagra e detona porque a compreensão que temos dos outros não é genuína e autenticamente a compreensão de que eles estão a ser aí connosco para sempre. Ao invés, a nossa compreensão é a de que eles são continuamente connosco, sim, mas numa existência que *qua* existência os está a levar a todos connosco *em bloco e ao mesmo tempo*. Existimos, assim, como sucessão de coexistências sempre já a defluir numa rapidez imperceptível, num escoamento que não estanca nunca. Compreender este proto-fenómeno disposicionalmente é condição possibilitante de um reconhecimento do outro como susceptível do seu si, de um reconhecimento que o restitui a si e o liberta para o seu cuidado. Quer dizer, o outro existe desde sempre já a cuidar de si no seu por ser, um por ser desde sempre já em tensão com um já ter sido simplesmente tudo o que havia para ser, mas que é, ainda assim, simplesmente possibilitante do que se é. A transparência da situação situante do si na estrutura radical (“*Urstruktur*”) da existência é o que nos outros e em nós nos interpela para uma solicitude autêntica (apropriante da liberdade para sermos e deixarmos ser os outros), uma solicitude que nos aliena e expropria (nos livra, portanto) de possibilidades de *diversão* por que nos espalhamos e excentramos (e que nos impedem, pois, de sermos nós). É essa transparência que nos liberta para o si no aí em nós.

“Em contraposição àquela [primeira forma de solicitude inautêntica], há a possibilidade de uma solicitude que não salta para o lugar do outro, mas que lhe *antecipa* o seu lugar num poder ser ôntico-existencial que é o seu [*in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt*], não para lhe retirar [*nicht um abzunehmen*] o “cuidado”, mas apenas para o restituir autenticamente como tal [*eigentlich als solche zurückzugeben*]. Esta solicitude, que é essencialmente a solicitude autêntica – quer dizer, que respeita à existência

do outro e não ao ÀQUILO que ele faz, ajuda o outro a ser transparente para si *no* seu cuidado e a tornar-se *livre para* ele.”^{xiii}

A solicitude autêntica depende da criação daquela zona mortal franqueada pela situação hermenêutica que escancara a morte na angústia como temporalidade crónica e letalmente finita. Ser-se e encontrar-se a ser lançado para esse limite extremo exprime, contudo, a compreensão metamorfoseada do humano em Dasein, que simplesmente faz eclodir o advir como o porvir da simples possibilidade da impossibilidade de todo o existir em geral. Trata-se de uma possibilidade irreversível, irrepetível: inultrapassável.

Reconhecer o *outro* na mesma tensão com a possibilidade da sua impossibilidade é compreendê-lo a ser temporal e cronicamente constituído pela facticidade não anulável da orientação pelo (e da direcção no) sentido do ser a morrer, a poder ter-se a si ao cuidar de si. Apenas esse esforço activo de compreensão, que sem dúvida corresponde a uma violentação do ser com o outro quotidiano, pode ser autenticamente solícito para o (e solicitado pelo) outro.

Uma das possibilidades de o outro ser restituído à (e libertado para a) verdadeira dimensão da sua existência é dada quando, por exemplo, *sinto* já por ele um luto profundo. Quando a *disposição fundamental* da tristeza do luto por *ele* eclode pura e simplesmente, afunda tudo consigo: a realidade das coisas perante, a disponibilidade pronta das coisas mais à mão, os outros todos no silêncio das suas existências, eu próprio. A disposição fundamental da tristeza do luto faz-nos compreender a nós e aos outros na possibilidade impossibilitante das nossas vidas, num destino comum que partilha do tempo letalmente crónico, mas radicalmente estruturante do AÍ. Os outros todos são compreendidos, então, como estando aí comigo desde sempre já a *acabar*, numa ofensiva e agressão maciças ao si do próprio ou ao si de outrem.

A demanda pelo outro é criada pelas disposições fundamentais e co-axiais da tristeza do luto e do tempo cronicamente finito. Uma tal disposição fundamental do tempo crónico, em que cada um de nós e todos desde sempre coexistimos, é condição ontológica e transcendental (possibilitante, portanto) do acesso em geral: ela abre o aí universal no humano, distor-

^{xiii} “Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die “Sorge” abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.” (SuZ, 122.)

cendo-o e superando-o. Ser desde sempre, ainda que atematicamente, estruturado temporalmente assim produz e provoca a abertura multidimensionalmente estruturante da solicitude conformada pelo ser o aí (“*daseinsmäßige Fürsorge*”), em contraposição a outras formas de acesso e abertura aos outros não conformadas pela existencialidade da existência (portanto, impróprias).

A tristeza do luto como disposição fundamental de compreensão do outro

Como conjurar a disposição fundamental que deixa e faz existir o outro na sua própria atmosfera? Como fazer vibrar o outro na cadência disposicional do seu próprio ser, de tal modo que se permita compreender o sentido do acesso a ele, o qual se funda ontologicamente na solicitude resultante da nossa interpelação pelo seu ser o aí? Uma das disposições fundamentais (e não *a* disposição fundamental) de acesso ao outro é a tristeza simples provocada pelo luto por ele. Qual é a condição ontológica possibilitante da sua verdade, qual é a sua verdadeira raiz?

“In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts.” (*WiM?*, 11). (“Apenas na noite clara do nada da angústia se levanta a abertura radical daquilo que é no modo de ser como é.”)

Na insónia da tristeza profunda do luto produz-se concomitantemente “die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seienden überhaupt” (“a possibilitação prévia da abertura possível de entes em geral”, *ibid.*). É a possibilidade da impossibilidade (e, na verdade, a possibilidade das múltiplas maneiras de o outro ser impossível e ficar impossibilitado) que faz nascer em nós a atmosfera existencial de quem ele é, a impressão que nos causa, o estado em que nos deixa, o sentido que para nós representa. As maneiras de ser dos outros connosco são radicalmente extremadas quando se nos recusam e nos interditam (bem como quando nos fazem sentir a sua falta). A dor aguda da recusa e a impiedade cruel da interdição, bem como o peso intolerável da amargura da falta, são expressões ontológicas do sen-

tido do outro nas diversas maneiras de ele se tornar impossível para nós, quando se ausenta, se interdita, abandona e deixa.

“Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbieters. Lastender ist die Herbe des Entbehrens.” (“Mais abissal do que a mera adequação da negação lógica é a dureza da adversidade e a agudeza da abominação. Mais responsável é a dor da recusa e a impiedade da interdição. Mais intolerável é a amargura da falta.”) (*WiM?* 14.)

A possibilidade da impossibilidade em que o outro se converte, a dor, a impiedade e a amargura não são estados de espírito estagnados e com uma determinada duração. A sua transparência pode abrir-se-nos num só instante (asfixiante, contudo). No abrir e fechar de olhos sente-se, simplesmente, recusa, interdição, abandono. Mas um tal esvaziamento é total, um vislumbre acutilante com um alcance generalizado e universal. Tudo colapsa no seu todo.

A disposição fundamental da tristeza do luto abre inauguralmente o mundo. O desaparecimento do outro para fora da nossa vista e das nossas vidas não acaba com a sua influência. No desaparecer ele aparece. Na recusa e interdição, na falta que faz, surge de uma forma lancinante e veemente. Não deixa apenas o rasto da sua impressão, os vestígios do seu ter sido connosco, mas perfila-se no seu ser mais radical como disposição. Mas também não se dá o caso de apenas desaparecer, de se recusar, nos interditar ou deixar a sós com a nossa solidão. Os outros todos e nós existimos a desaparecer. Apenas a compreensão ontológica do sentido do ser do desaparecer inexoravelmente irreversível dá a entender as mais diversas situações ônticas do NÃO em que se convertem para nós. Simultaneamente, aprender a ser com outrem implica-nos na renúncia. A tristeza do luto não é causada pela perda específica de um ente querido. É ela que de um modo latente está anonimamente a apropriar-se da relação autêntica entre dois SIS nos seus AÍIS. Melhor, é ela que faz eclodir o horizonte dimensional do AÍ da existência, que desde sempre já tem vindo a manifestar-se a deixar de ser, a desvanecer, a desaparecer. A tristeza do luto resolve a abertura simples

ao sentido do ser dos outros como aí, arranca-os da neutralização e do esbatimento em que se encontram primariamente e o mais das vezes. Ela põe-nos no nosso devido lugar, desde sempre já a desaparecer.

A tristeza é a supremacia/ preponderância simples de uma grande dor, mas é clara como a luz do dia. (“[...] die *hellsichtige Überlegenheit der einfachen Güte eines großen Schmerzes*”, GA 39, 82.) Tristemente abre-se de forma inaugural o que é no seu todo. Enquanto disposição, a tristeza deixa e faz acontecer a abertura do que é como tal. (“Die Stimmung als Stimmung läßt die Offenbarkeit des Seienden geschehen.” GA 39, 82.)

A possibilidade que é o outro apenas se compreende no limite escatológico do seu ser a desaparecer e não na situação instancial do seu fim físico ou afastamento afectivo. A solicitude autêntica apenas irrompe e produz (e provoca) o outro no seu horizonte através de uma tal atmosfera, em que os outros todos (possíveis e imaginários, idos e por vir) são aí comigo por meio da disposição fundamental da tristeza abissal do luto. Mas o que funda na sua verdade uma tal disposição? Como terá de ser o elo de ligação radical que, ainda que anónima e latentemente, nos liga aos outros?

A nossa metamorfose em tristeza é acompanhada de um lamento, é essa a sua única possibilidade de expressão. “Des Herzens Liebe klagt” (“o amor do coração lamenta”, GA 39, 82). A hipótese hermenêutica indicia um amor na base do acesso ao outro. Um amor, aqui, infeliz, que nos deixa na tristeza profunda do luto. Retrospectivamente, compreende-se que era o que lá estava a elaborar a possibilidade autêntica de se ser com o outro. A tristeza faz ver como e o que o outro é. Mas um amor não é um estado de alma, nem uma paixão que pode ou não estar efectivamente a acontecer. É o modo fundamental como, ainda que de uma forma opaca, somos o COM os outros.

“Liebe ist nach alter Weisheit ein Wollen, nämlich wollen, daß das Geliebte sei, in seinem Sosein, das es ist, seinem Wesen standhalte.” (“O amor é, de acordo com a sabedoria antiga, um querer, designadamente: querer que o que se ama exista no modo como é quem é, permaneça a ser.”) (GA 39, 82.)

Uma fonte de tal determinação pode encontrar-se num sermão de Santo Agostinho (no sermão número 27 da edição de Lambot):

“Quod quisque amat, vult esse, an non vult esse? Puto quia, si amas filios tuos, vis illos esse; si autem illos non vis esse, non amas. Et quodcumque amas, vis ut sit, nec omnino amas quod cupis ut non sit.” (“Será que alguém quer que aquilo que ama exista, ou quererá que não exista? Eu suponho que, se amas os teus filhos queres que eles existam; se, porém, não queres que eles sejam, não os amas. Na verdade, o que quer que ames tu queres que exista; de resto, de todo em todo não amas o que desejas que não exista.”)^{xiv}

Este amor faz ver e dá a compreender a possibilidade formal do outro. É a possibilidade radical de eu ser por mor dos outros, uma possibilidade descoberta pela minha conversão no meu aí e pela restituição do outro ao seu próprio cuidado. A experiência dinâmica do cuidar de outrem autêntico, do amor por outrem, é ilustrada no primeiro verso da quinta parte do hino *Germanien*, onde Hölderlin se reporta à disposição que nos abre o outro a nós ou nos faz abrir ao outro – a da tristeza. É nesse sentido que este amor corresponde a uma desformalização da solicitude (mérimna, phrontís, cura); à forma especificamente ontológica de olhar por... e de nos preocuparmos com...; a um cuidado, a uma forma de olhar que modifica o plano de apresentação em que os outros podem vir até nós. De tal forma que, mesmo que de modo atemático, este amor corresponde, de facto, à possibilidade extrema de um nosso relacionamento com eles, como se pudéssemos dispensar-lhes ser, existência; corresponde à possibilidade de lhes restituirmos a liberdade de serem o que têm para ser.

Este amor de mim, o que tenho antecipado para mim e que corresponde a essa estrutura do cuidado, da antecipação, diz respeito a uma tal movimentação que dispensa existência e sentido a um *outro* por mor de mim. Essa expectativa de possibilidade é isso mesmo: possibilidade concreta de outrem, mesmo que não houvesse outros concretos. A possibilidade de ser a amar é o que desde sempre abre expectativas. Simplesmente motiva.

^{xiv} Carta de Heidegger a Hanna Arendt de 10 de Janeiro de 1926: “Eu já me esqueci de ti, não por indiferença e não porque entre nós se tivesse interposto uma circunstância extrínseca, mas porque te tinha de esquecer e esquecer-te-ei (...). Isto é um processo que se prepara ao longo de semanas e depois se apaga. Este apartar-se de tudo o que é humano, este rompimento com todos os laços é, a respeito do coração, o que de mais grandioso conheço (...). Com plena consciência, a cada um é-lhe arrancado o coração do próprio corpo.”

O que aqui está enunciado com o termo “amor” é essa estrutura es-fuziante de abertura ao espaço do acontecimento do *outro*, mesmo quando não existe ninguém perfilado, mesmo quando somos na mais completa solidão. Independentemente de existirmos numa ausência de esperança face à futuração que nos perspectiva com outros (ou à futuração que dá continuidade aos outros que existem), quando estamos numa ausência de ilusão, contudo, o que existe sempre é um sentido de ser dessa relação de antecipação (que nos ultrapassa, e que portanto, é antecipatória, é o que desde sempre encontramos na abertura que nos leva aos outros).

É relativamente a esse corte, a essa suspensão de relacionamento com os outros na sua possibilidade (é relativamente aos outros a quem dispensamos cuidado), que podemos constituir a base fenomenológica compreensiva do lugar que eles ocupam, do sentido e importância decisivos daqueles outros específicos que constituem amparo e nos amortecem a existência, daqueles sem os quais a nossa vida ficaria impossibilitada de ser reconstruída.

“O lamento não é nenhuma tendência para o passado, mas antes um tornar fixo e permanente do aí [sc. da vida].” (GA 39, 94.) O ficar apenas no passado não é nenhum amor, não é nenhuma vontade de que o que é amado exista. Apenas “a tristeza o cria e mantém” (*ibid.*). Ou seja, a possibilidade dada pela disposição extrema do luto corresponde a qualquer coisa que não evoca apenas uma tendência para ficar no passado, mas corresponde a um projecto de futuro em que se provoca o *outro* no seu aí: a vida do *outro* no seu por ser ainda. É nesse horizonte quase insustentável, em que se compreende o aí em que somos com outros num desaparecimento maciço, que se experimenta a carência absoluta que pode converter-se em solicitude autêntica, através de uma verdadeira interpelação do sentido da existência de outrem aí connosco. O outro é o céu junto do qual eu quero ficar: “(...) doch will ich bei ihm bleiben (...)”. (*Germanien*, v. 11.) Permanecer junto deste céu é ficar na ameaça da “terra que está aí cheia de esperança” (“[...] voll Erwartung liegt das Land [...]”. *Ibid.*, v. 6).

“Das Trauern ist kein Nachhängen dem Vergangenen, sondern ein In-sich-fest-stehen und Bestehen des ‘da’ und Hier. Zu ursprünglich weiß der Dichter, daß das bloße Sich-an-den-Anderen-hängen keine Liebe ist, kein Wille, das das Geliebte sei. (...) deshalb läßt er sie Gestorbene sein, denn ihre Flucht zerstört nicht

ihr Gewesensein, sondern schafft und erhält es.” (GA 39, 94.) Exteriormente dá a sensação de que renunciar ao outro, não ficar com ele, é precisamente uma maneira inautêntica de conviver com ele. Mas renunciar é renunciar a não querer *tê-lo* à disposição. É oferecerê-lo a si para ser a sua essência.^{xv}

Dêmos outra vez a palavra a Hölderlin:

O PEREGRINO
DER WANDERER:

Mas onde estão eles? calado? hesitas, guarda da casa!
Também eu hesitei! contei as passadas, ao aproximar-me,
E, como os peregrinos, parado fiquei. Mas anda,
Entra, anuncia o estranho, o filho, que eles
Me abram os braços e a sua benção me acolha,
Que eu seja sagrado e de novo o limiar concedido me seja!
Mas já adivinho, também eles me deixaram, partiram
Pra um país santo, e nunca mais, meus queridos, voltaís.
Pai e Mãe? e se amigos vivem ainda, outros bens
Conquistaram, não me pertencem já.
Eu cheguei, como dantes, e nomearei os nomes amados,
Conjurarei o coração se ele como dantes não bate,
Mas eles ficarão calados. Assim muitas coisas o tempo
Ata e desata. Julgam-me morto, e eu a eles.
E assim estou só.

Dai-me, pois, até ao bordo cheia do vinho
Dos montes quentes do Reno, dai-me a taça!
Que eu beba primeiro aos Deuses e à memória dos Heróis,
Dos navegantes, e depois à vossa, meus queridos, também,
Pais e amigos! e esqueça cansada de todas as dores
Hoje e amanhã e em breve esteja entre os meus.

^{xv} Cf. GA 39, §9.